

韓非方案失敗了嗎？——機器、勢與技術論*

廖育正**

國立屏東大學中國語文學系

摘 要

韓非 (c. 281 B.C.-233 B.C.) 創發了一套將治理人當成操縱物的思維模式，其關鍵涵義在於「全面控制」的想法首次被理論化，這可能是自古迄今許多政治領袖們的想望。韓非欲藉著人為的運作，建立自動的社會機器；以朱利安 (François Jullien) 的話來說，即是企圖將變化之勢固定下來，使君王藉由統御的技術，鞏固於位勢。

許多學者指出這套理論刻薄寡恩，且具有不可化解的內在衝突。但能否就此宣稱韓非的方案失敗？本文認為，應當區分「韓非理論」與「韓非方案」；其理論固不圓滿，卻不能由過往歷史直接推論其方案必然失敗。就如今眼光觀之，但凡有野心的執政者都會設法修改、彌補，或調整這部統御機器，是以韓非方案可視為強權政治的想望。本文試以持平立場闡釋韓非方案可能蘊含的意義。

關鍵詞：韓非，方案，機器，勢，技術，朱利安

* 本文於 2024 年 5 月 26 日宣讀於國立成功大學中國文學系「東亞文明國際學術研討會」。

** 作者電子郵件信箱：bheadx@gmail.com

一、前言：韓非可不可厚非？

作為先秦哲學的殿軍，韓非 (c. 281 B.C.-233 B.C.) 對先秦多種思想做出了檢討和綜合應用；有些觀點認為他泯滅人性，有些則認為他的理論有難以化解的內在衝突，也有些肯認他的愛民利民，不僅可借鑒利用，甚至是一種進步的思想。本文欲在現有的學術觀點之外再補充一種觀點，指出韓非思想的關鍵意義在於「全面控制」的想法首次被理論化，事實上這是政治領袖們自古迄今的想望。在這樣的理解上，本文企圖面對一個問題：韓非的方案失敗了嗎？若就歷史的角度來看，韓非死於秦，秦國也在不長的時間裡崩潰；但本文認為，不能由此推論為韓非方案的失敗。¹ 一套思想的成敗，不該單就它在特定的歷史情境下，是否取得當下的勝利或失敗而定——更應該從後來的整段歷史或思想史來評析。本文試以持平立場，論述韓非方案的成敗，及其所可能蘊含的價值。

學界歷來對韓非的評價不一，否定與批判有之，肯定有之，褒貶並指或持平看待者亦有之。² 常見的觀點是批評其棄絕仁義、刻薄寡恩、罔顧人權、草菅人命、歌頌君主極權、取消了一切價值觀等，比如勞思光 (1927-2012)、³ 牟宗三 (1909-1995)、⁴ 錢穆 (1895-1990)。⁵ 也有學者指出，韓非將道德摒除於政治之外，甚至

¹ 勞思光指出：先秦各家的政治思想多屬於學說性質，多未能於現實情境下實現，比如孔孟雖喜談先王之事，但周文畢竟不是受到儒學影響所生出，因而「儒學實乃解釋此等文制之理論」；唯法家思想是曾經實際應用的，此實際化用的結果即是秦政權。陳麗桂指出：漢代初期，劉漢政權雖撻伐法家，因而開啟了與民休養生息的黃老之治，但約七十年後，漢武帝 (r. 141 B.C.-87 B.C.) 在董仲舒 (生卒年不詳) 的策議下，廢黜百家，獨尊儒術，開始了興禮隆樂、有為制作的儒術時代。其原文如下：「事實上，不論是前七十年的道家黃老之治，還是此後的儒家禮樂經術之治，法家的政治思維與架構從來不曾真正撤離過漢代的政治舞臺。它其實只是轉換形式，結合、依附著道與儒，一直維繫著兩漢的政治，實際成為它的主軸綱紀。」勞思光，《新編中國哲學史》第1卷（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁268；陳麗桂，《漢代思想與思想家》（臺北：五南圖書出版，2020），頁31。

² 朱瑞祥曾以陳啟天《增訂韓非子校釋》為底本，整理二十九家評價，以明前賢學者對韓非之褒貶情況。朱瑞祥，《韓非政治思想之剖析》（臺北：黎明文化，1990），頁105-108。

³ 勞思光，《新編中國哲學史》第1卷，頁267-285。

⁴ 「韓非之教是極端愚民，獨裁，專制之教。秦政李斯實行這種思想的政策，就是焚書坑儒，反歷史文化，以法為教，以吏為師，而大敗天下之民。其自身亦不數年而亡。此後二千年無用此道者。不圖又重見於今日，復活而為共產黨。……它將魔性澈底透出，成了一個純否定，絕對的虛無。韓非的思想極深刻動人，亦如今日的共產黨。因為他弄出這一套來，而使人成為物，這就不容易。」牟宗三，《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁41-42。

認為私人道德與政治需要互不相容，比如蕭公權 (1897-1981)、⁶ 劉紀璐。⁷ 對韓非思想褒貶並稱者亦甚多，比如熊十力 (1885-1968)。⁸ 陳啟天 (1893-1984) 亦指出，韓非雖不為學界主流所推尊，但每逢歷史鼎革之際，真能終結時局紛爭者，往往實際應用了韓非思想。⁹ 此類的觀點往往認為，韓非之所以主張用嚴酷的手段來捍衛君權，用意在於希望國富兵強，其實並未完全忽視人民福祉，¹⁰ 因而如今看待韓非，不宜以今非古，不能只用今天民主社會的角度去推想當時實況。何況戰國時期國家與社會規模已然擴增，人口數量增加，社會複雜性顯著提升；¹¹ 為了治理愈趨複雜的國政，君主有必要落實法治。¹² 思想的轉變往往繫於社會的轉變，韓非乃是在這樣的社會演變趨勢裡提出了更具體、更有效率的執行方法。如果說韓非的目的是絕對尊君以穩定君權，¹³ 設想創造一個安穩的國度，那在當時的歷史情境下，當然首要鞏固統治權。¹⁴ 甚至有部分學者主張：韓非其實是愛民與利民

⁵ 錢穆，《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁 78-84。

⁶ 蕭公權，《中國政治思想史》，《蕭公權先生全集》第 4 冊（臺北：聯經出版，1982），頁 247。

⁷ 劉紀璐著，石啟瑤、黃映溶、眾佛家弟子等譯，《中國哲學導論：從古代哲學至中國佛學》（新北：聯經出版，2021），頁 294。

⁸ 「韓非之思想、古今中外競爭之世、所必有也。然重國輕民、要不可太甚。太甚、則民質被剝、而國無與立。」「韓子雄奇哉。惜其思想誤入歧途、致啟秦政暴力、遺害天下萬世。」熊十力，《韓非子評論》（臺北：臺灣學生書局，1978），頁 7、25。

⁹ 「由漢以來，是書在政治思想上之價值，雖不甚為學人所推尊，然每當鼎革之際，其能由紛爭而復歸於一統者，實賴有政治家實際應用其學說也。故若明於《韓非子》之學術，不惟可知戰國時代之思想主潮，即兩漢以迄清末政治思想之伏流，亦可略識其消息矣。」陳啟天編，《韓非子參考書輯要》（上海：中華書局，1945），〈自序〉，頁 1。

¹⁰ 劉紀璐，《中國哲學導論》，頁 308。這樣的看法確實可在《韓非子》裡找到依據，比如：「而聖人者，審於是非之實，察於治亂之情也。故其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍，使強不陵弱，眾不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡係虜之患，此亦功之至厚者也。愚人不知，顧以為暴。愚者固欲治而惡其所以治，皆惡危而喜其所以危者。何以知之？夫嚴刑重罰者，民之所惡也，而國之所以治也；哀憐百姓、輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也。聖人為法國者，必逆於世，而順於道德。知之者，同於義而異於俗；弗知之者，異於義而同於俗。天下知之者少，則義非矣。」陳奇猷校注，《韓非子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974），卷 4，〈姦劫弑臣〉，頁 248。

¹¹ 李甦平，《韓非》（臺北：東大圖書，1998），頁 224。

¹² 馮友蘭，《中國哲學史》下卷（上海：神州國光社，1931），頁 361、380。

¹³ 韓非絕對尊君的思想，導向君主集權的型態，這也衍生了漢代「陽儒陰法」的現象。黃紹梅，《先秦法家集權思想的形成與影響》（臺北：文史哲出版社，2019），頁 32-34。

¹⁴ 「現實主義的政治，如馬基維利所說，它的目的只有一個，那就是要求成功。在民主體制沒有出現以前，政治要求成功，重心必須在國君身上，使國君能獨攬大權，因此必須尊君。權力強大的國君，為了維護權力，可以完全不必顧慮民心的向背，而應法、術並施」。韋政通，《中國思想史》上冊（長春：吉林出版，2009），頁 252。

的。¹⁵ 然也有學者窮究其「以刑去刑」說，而不能同意以上這種愛民利民之論調。¹⁶

任繼愈 (1916-2009) 指出，傳統以來對於韓非的評價普遍不高，直到清末以後，學界對於韓非的評價漸漸有所變化（如王先慎（生卒年不詳））；¹⁷ 五四後的學者如馮友蘭 (1895-1990)、侯外廬 (1903-1987)、呂振羽 (1900-1980)、楊榮國 (1907-1978) 等指出了韓非的積極意義。¹⁸ 綜而觀之，中國大陸學者在期盼中國富強的基礎上對韓非普遍有比較正面的評價，甚或認為法家諸子是進步分子，著名代表如四人幫¹⁹——這種觀點可蘊含「韓非進步論」。而臺灣學界可能將共產主義與韓非思想掛勾，因此普遍採取較為負面的評價²⁰——這種觀點可稱為「韓非負面

¹⁵ 《韓非子》裡確實有這樣的文字表述：「聖人之治民，度於本，不從其欲，期於利民而已。故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。」——但能否就此將韓非思想詮釋為愛民或利民之思想？我認為須加釐清。然而究竟怎樣才算是愛民？此問題所涉龐雜，當另文分析。當代主張韓非具愛民利民思想的學者，例如張純、王曉波 (1943-2020)、李賢中、周富美 (1936-2018)、曾曄傑皆曾指出這一點。陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 20，〈心度〉，頁 1134；張純、王曉波，《韓非思想的歷史研究》（臺北：聯經出版，1983），頁 83；李賢中，《韓非，快逃！》（臺北：三民書局，2016），頁 144、173；周富美，〈韓非思想與墨家的關係〉，《臺大中文學報》，10（臺北：1998），頁 12、13、21；曾曄傑，〈尊君原是為民——論韓非的集權專制思想以「利民」為目的〉，《應華學報》，15（高雄：2014），頁 39-76。

¹⁶ 葉常泓指出：「韓非很可能祇是假借『愛民』的偉大名義，以使『集權』、『專制』的真實意圖，還有此意圖所借以實現的刑罰，得以合理化且高尚化。為了締造絕對的服從、秩序及富強，韓非眼中的理想君主必須倚借密法嚴刑的殘酷，及其所引發的痛苦、恐懼，而非仁愛或其他道德教義。『以刑去刑』說固然洋溢著『愛民』的論調，但刑罰的最大及最終受益對象，毋寧為專制君主及一家之國，而非罪犯及普遍民眾。」葉常泓，〈懲罰的魅力與魅影——從當代刑罰學的若干角度省思《韓非子》「以刑去刑」說〉，《哲學與文化》，42.2（新北：2015），頁 194。

¹⁷ 「非論說固有偏激，然其云：明法嚴刑，救群生之亂，去天下之禍，使強不陵弱，眾不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，此則重典之用，而張弛之宜，與孟子所稱及閒暇、明政刑，用意豈異也。」王先慎，《韓非子集解》（臺北：臺灣時代書局，1975），〈序〉，頁 1。原文未予斷句，此處引文由我點斷。

¹⁸ 綜參任繼愈主編，《中國哲學發展史（先秦）》（北京：人民出版社，1983），頁 764-770。

¹⁹ 「在『文革』後期，『四人幫』出於篡黨奪權的政治目的，掀起了一場『評法批儒』的運動。春秋時期的思想家孔子同林彪並列為頭號敵人在全國範圍內受到口誅筆伐。一部內容豐富、多彩多姿的中國哲學史被歪曲篡改為『儒法鬥爭史』。儒家和法家之間存在的較為複雜的關係一律被說成是階級之間的關係。『儒家反動，法家進步』的模式被當作評判歷史人物和當代人物的價值標準。當時在報刊、書籍中出現頻率很高的韓非已完全不是歷史上的一位思想家，而是『四人幫』手中的工具。」谷方，《韓非與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，1996），附錄二，〈文獻綜述〉，頁 447。更詳細的評析可參王曉波，《先秦法家思想史論》（臺北：聯經出版，1991），附錄，王曉波、張純〈儒法思想與中共的路線鬥爭〉，頁 321-437。

²⁰ 對此現象的敘述與統整，可參佐藤將之，〈中國大陸、臺灣、日本的《韓非子》研究〉，《漢學研究集刊》，26（雲林：2018），頁 157-197。

論」。不過也有臺灣學者認為韓非思想能為當代社會帶來啟發或補充，此如王邦雄、²¹ 高柏園；²² 這樣的態度反映出當代新儒家欲於理論上將韓非思想納為資源，或也出於對經世濟民理念之想望——這種觀點可稱為「韓非實用論」。再與前文的「韓非愛民論」合而觀之，可知關於韓非的詮釋，爭議向來不小。

二、朱利安的「勢」論：技術、自動、操縱邏輯

對於韓非的各種研究，包括對其術語、修辭、概念、歷史、文獻版本及用字的考據解析，可謂汗牛充棟；²³ 因而如何找到新的視角再探韓非思想，是研究者的首要難題。本文將從朱利安（François Jullien，又譯余蓮）的「勢」論開始談起，²⁴ 進而面對一個問題：韓非的方案失敗了嗎？

²¹ 王邦雄，《韓非子的哲學》（臺北：東大圖書，1977），頁 1-2。

²² 高柏園，《韓非哲學研究》（臺北：文津出版社，1994），頁 203-204。

²³ 葉常泓指出，如今關於韓非的研究常見於幾個方面：(1) 闡釋其中義理、(2) 釐定其思想系統與學術史之關係、(3) 分析其修辭技術、(4) 與現代管理相關學說並觀。葉常泓，〈懲罰的魅力與魅影〉，頁 174。

²⁴ 韓非集法術勢為一，然法術勢三者孰先孰後，何者才是韓非理論的優先面向，這個問題仍有爭議，然本文旨不在此。以下簡要回顧一些學者意見。主張韓非為以法優先者比如徐文珊（1900-1998）、王邦雄。主張韓非為以術優先者比如熊十力。主張韓非為以勢優先者比如高柏園。徐文珊言：「韓非政治主張約言之為法治，詳言之，於法之外尚有術、權、勢、諸端。不過所謂術、權、勢、者實以輔助法治為功用。」王邦雄言：「韓非之政治哲學，雖法、勢、術三者分立，各有其本身之界域與其性能，然三者實合而不可分，合則有補足助長之功，分則有相抗對消之弊。抑有進者，此三者亦不僅互補相長之關聯而已，實有其中心思想之理論體系，而形成其上下貫串之整體架構。」「韓非政治哲學之體系，係以法為其目的，以國之治強為其理想歸趨，以勢與術為其輔翼而展開與建構完成的。」熊十力言：「韓非書、隨處用法術一詞。此詞、實以兩義連屬而成。（兩義、謂法與術。）然雖法術兼持、而其全書精神、畢竟歸本於任術。稍有識者、細玩全書、當不疑於斯言。人主無術以御群臣、則權移於下。姦盜之門四闢、而法何所存乎。故人主必有術、而後能持法。無術、則釋法用私。國之大柄、旁出於群邪眾盜之門、斯法紀蕩然矣。韓非書、雖法術並言、而其全書所竭力闡明者、究在於術。凡其明人性之難與為善。夫婦父子不足相信。人臣之奪君盜國者多端。皆可證人主必有術、以御臣下、始能一繩以法。無術、則徒法不能以自行也。韓書稱引故事極富。皆所以徵明古今有術與無術者之得失成敗。將令為國者鑒觀往事、增長經驗、而善其術。此讀其書者所不可不知也。」「韓非之書、千言萬語、壹歸於任術而嚴法。雖法術兼持、而究以術為先。（先者、扼重義。非時間義。）」高柏園言：「筆者乃是主張法、術、勢三者之間並非一平列的關係，而是一優先性關係，此中乃是以勢為優先，而法與術皆只是助成君勢之充分伸張之方法與條件而已。」徐文珊，《先秦諸子導讀》（臺北：幼獅文化，1990），頁 348；王邦雄，《韓非子的哲學》，頁 220；熊十力，《韓非子評論》，頁 3、22；高柏園，《韓非哲學研究》，頁 97。

法家主張以法治取代儒家的禮治、德治、人治。禮治的基礎是宗法制度，但法家主張：「不別親疏，不殊貴賤，一斷於法」。²⁵ 德治即「為政以德」，²⁶ 以道德教化為前提，以德為主，刑則為輔；而韓非主張：「法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也」。²⁷ 人治乃以「人」為治，認為為政之關鍵在於人，如《論語》言：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」²⁸ 又如《荀子》言：「法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以遍矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。」²⁹ 法家則反對人治，如《慎子》言：「君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出矣。然則受賞者雖當，望多無窮；受罰者雖當，望輕無已。君舍法而以心裁輕重，則同功殊賞、同罪殊罰矣。怨之所由生也。」³⁰ 又如《韓非子》言：「釋法術而〔任〕心治，堯不能正一國。……使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。」³¹

韓非力主法治與術治，且融合了慎到（生卒年不詳）勢治的思維。《慎子》言：「故賢而屈於不肖者，權輕也；不肖而服於賢者，位尊也。……賢不足以服不肖，【而勢位足以服不肖】，而勢位足以屈賢矣。」³² 韓非也十分看重勢的效力：「萬乘之主、千乘之君所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。今大臣得威，左右擅勢，是人主失力，人主失力而能有國者，千無一人。……今勢重者，人主之爪牙也」。又如：「明君之所以立功成名者四：一曰天時，二曰人心，三曰技能，四曰勢位。……得勢位則不進而名成。若水之流，若船之浮，守自然之道，行毋窮之令，故曰明主。」³³ 韓非認為英明的君主能夠建立功名的條件，除了天時、人心、技能之外，那就是勢位了；因為只要有了威勢和地位，就算不刻意追求，聲名也會自然形成；有此四者，就如同水的流動，又像船的漂浮，彷彿不用刻意，自然而然就能推動各種法令。

²⁵ 瀧川龜太郎編著，《史記會注考證》（臺北：宏業書局，1980），卷 130，〈太史公自序〉，司馬談〈論六家要旨〉，頁 1334。

²⁶ 朱熹著，曹美秀校對，《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），《論語集注》，卷 1，〈為政〉，頁 69。

²⁷ 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 17，〈定法〉，頁 906。

²⁸ 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷 7，〈子路〉，頁 198。

²⁹ 北京大學哲學系注，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983），〈君道〉，頁 229。

³⁰ 許富宏，《慎子集校集注》（北京：中華書局，2013），〈君人〉，頁 52。

³¹ 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 8，〈用人〉，頁 498。

³² 許富宏，《慎子集校集注》，〈威德〉，頁 9。

³³ 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 20，〈人主〉，頁 1118；卷 8，〈功名〉，頁 507-508。

不過，韓非對慎到的勢觀並非完全同意，毋寧說他認為光只利用勢位（自然之勢）也是不足的。韓非引《慎子》言：「堯為匹夫不能治三人，而桀為天子能亂天下，吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。」³⁴ 慎到此言乃認為勢位是服眾的關鍵，而不是賢能者的才智。後有一方提出反駁，指出「今桀、紂南面而王天下，以天子之威為之雲霧，而天下不免乎大亂者，桀、紂之材薄也」、「夫勢者，便治而利亂者也」、「勢之於治亂，本末有位也，而語專言勢之足以治天下者，則其智之所至者淺矣」，³⁵ 意為勢位可以治理天下，也可能使天下陷入混亂，其實關鍵不在勢位，而在君上的賢能與否，由此觀之，桀紂的才能畢竟淺薄。綜合以上，又有第三人發言，此或能代表韓非的意見：

復應之曰：其人以勢為足恃以治官。客曰「必待賢乃治」，則不然矣。夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無為言於勢矣。吾所為言勢者，言人之所設也。今日堯、舜得勢而治，桀、紂得勢而亂，吾非以堯、桀為不然也。雖然，非一人之所得設也。夫堯、舜生而在上位，雖有十桀、紂不能亂者，則勢治也；桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：「勢治者，則不可亂；而勢亂者，則不可治也。」此自然之勢也，非人之所得設也。若吾所言，謂人之所得勢也而已矣，賢何事焉？³⁶

這段首先表示，「勢」雖是一個詞，卻有多種變化的意義。勢可以指稱位勢，即「自然之勢」，但這不僅不是唯一的層面，也不能說有了天生的位勢，就能保證天下大治。韓非真正構想的並不是堯舜或桀紂生於上位的「自然之勢」，而是「人所得設之勢」。「自然之勢」與「人所得設之勢」的共在，即意味韓非隱然肯認際遇亦有其作用。³⁷ 綜觀之，此段落所強調的「勢」，著眼的是君王所能設立的威勢；而且認為「夫賢之為勢不可禁，而勢之為道也無不禁，以不可禁之勢，此矛盾之說也；夫賢勢之不相容亦明矣」，³⁸ 韓非也認為「任勢」和「任賢」如同矛盾

³⁴ 同前引，卷 17，〈難勢〉，頁 886。此段文字亦見於《慎子》，然有些許差異。許富宏，《慎子集校集注》，〈威德〉，頁 9。

³⁵ 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 17，〈難勢〉，頁 887。

³⁶ 同前引，頁 887-888。

³⁷ 詹康，〈揭開韓非的際遇思想：兼與馬基維利比較〉，《政治與社會哲學評論》，2（臺北：2002），頁 85-122。

³⁸ 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 17，〈難勢〉，頁 888。

盾，絕對是不相容的。

對「勢」作為一概念，探討精深者當推朱利安。他如此界定「勢」：一方面有現實各種條件的布置，另方面則有時時變化的可能性。³⁹ 以科學思維來說，關注的是物理條件的觀測計算研究（因果性）；但那些一直在變動的又該怎麼理解？朱利安認為中國的「勢」字能非常恰切地同時解釋這兩層面。換句話說，「勢」就是客觀情形條件的布置，以及變動的潛能——正是這兩方面的集成，因此「勢」能對比「因果性」。朱利安以兵法上的勢，來類比於政治上的勢，並且類比於書法、水墨、文學方面的勢。朱利安認為，中國的兵家真正看重的，並不是在具體的戰鬥中戰勝；而是在戰事發生之前，在所有可能條件的上游，就已布置了得勝的情勢。領導軍隊者順勢而為，順著對己有利的情勢取勝。雖戰勝敵人，但要的也不是完全消滅對方。若以《孫子兵法》的觀點，一旦想要全面殲滅，則對方也必將背水一戰；如此一來，雙方都將傷亡慘重，己方即使得勝，終歸也是慘勝。所以最高明的兵法家不追求全面殲滅，而是要使傷亡、損失降到最低，迫使敵方投降，並將敵方納為己方所用。中國的政治（尤其是法家）也有類似的思維模式。對法家的政治家來說，政治其實是布置出各種局勢或情勢，讓臣民不得不服從，就像兵法家布置戰局取得勝利。戰略和政治是類似的，重視的皆是讓敵人或者臣民自動往被迫的方向前進，所以才說政治上的勢是一種技術。

進一步而言，此技術必定是「自動」的：自然而然運作，永不衰竭，是以能不斷自我更新。⁴⁰ 朱利安在談到韓非的時候，認為人君的地位是建立在雙重根基上：一是法律（這是明的），另外一個是政治的技術（這是暗的）：「於是君權就在它們之間把中國的君主獨裁所建於其上的兩根支柱連接起來：一邊是人人一律平等、絕不通融的共有的賞罰『法則』，另一邊是暗藏於內的政治『技術』」。⁴¹ 這個統治的技術是一種工具的思維，是由君權的權勢所構成的。透過術（操縱臣民的技術），人君能夠常保於至極的威權位置上，因為他隱藏自己，不表現出自己的愛好和厭惡，因此讓臣子百姓難以揣測君王的心意；這樣的君主能夠暗地觀察，處於虛靜，如道處於萬物之始源，並且居中操控：「事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之。」「道者、〔，〕萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。故虛靜以待令，令名自命也，令

³⁹ 朱利安著，卓立譯，《從存有到生活：歐洲思想與中國思想的間距》（上海：東方出版中心，2018），頁2。

⁴⁰ 朱利安著，卓立譯，《勢：效力論》（臺北：開學文化，2021），頁64。

⁴¹ 同前引，頁52。

事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情。」⁴² 這樣的技術具有一種「自動性」，是一種「純粹的技術產品」；也就是說，這樣的權力布置是能夠自動運行的。它既是人為製造的，卻又自動運作著。⁴³ 所謂「自動」，指的是這套機制一旦被複製出來，那麼它就會自行運作下去。按照同樣的邏輯，君主無需勉力維持這套工具技術，而只需要啟動之，它即會自動不斷運行。朱利安提到，極權政體的邏輯就是讓極權的壓迫發展到極端——久而久之，就不會被當成壓迫了，反而會被當成自然而然、不證自明的事情，也就能無所不在地控制所有的人。⁴⁴

此外，這更是一種操縱 (manipulation) 邏輯。朱利安認為勢之操縱，在兵法和政治上具有類似的邏輯。⁴⁵ 軍法家和君主，透過人為的具體的操縱技術，將局勢導向對己有利，並且操縱敵軍或臣民，使他們不得不往被迫的方向前進。⁴⁶ 這種在政治上的操縱邏輯，當然和儒家形成對比，因為儒家認為只有透過德行，才能使君王得天下、得民心，並且維持良好的秩序。但是對法家來說，儒家的道德方案是空想式的虛構，不僅沒有效率，而且不足以依靠——如果真要臣子與百姓忠心耿耿，那麼君主該做的不是訴諸虛構的道德方案，而是透過具體的法術勢來操縱。朱利安將這種操縱邏輯對比於（來自希臘哲學的）說服的邏輯——操縱與說服互相對立。他舉出《水滸傳》裡一個精彩的案例說明何謂操縱：如果要使一個原先並不認同自己的人加入自己這一方，那麼，該做的並不是去說服他（實際上可能也沒辦法完全強迫他），最有效的方式是將整個情勢布置為「使其沒法拒絕的情勢」——將此人可能做出不同選擇的機會，全部摧毀斬斷，以此迫使他不能選擇，不能涉入，不能抵抗——最後不得不加入自己這一方。⁴⁷ 朱利安稱此為操縱的邏輯，並認為操縱也是一種技術。由他對勢的詮釋來看，韓非是企圖將勢固定住，而不再有任何流

⁴² 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷2，〈揚權〉，頁121；卷1，〈主道〉，頁67。

⁴³ 「君王的權勢所建構的權力布置，事實上可從兩方面概括之：一方面，它是由人發明的純粹技術產品，而毫無任何超驗性的圖案作為根底；另一方面，這種能起作用的權力布置是自行獨立運作的，與擁有它的人是否有特殊長處無關，只要擁有它的人能無障礙地徹底使用和操縱它。它既是人為製造的，卻又自然地運作，正是這兩點的結合，使它成為有效力的布置工具。」朱利安，《勢》，頁53-54。引文中的「自然地」在朱利安原文裡以粗體表示；而強調標記為我所加。

⁴⁴ 同前引，頁55。

⁴⁵ 朱利安在《功效論》第九章也有深入的詮釋。余蓮著，林志明譯，《功效論：在中國與西方思維之間》（臺北：五南圖書出版，2011），頁196-213。

⁴⁶ 朱利安，《勢》，頁63-65。

⁴⁷ 同前引，頁74、75-76。

動。⁴⁸ 那個勢的上游，就是極權政治下的君主。君主要盡一切可能來防止勢的流動，然後利用這個上下之勢，自動控制所有人民。

三、劉紀蕙對朱利安的批評

劉紀蕙對朱利安所談論法家的勢、法、虛空，提出了「對質」。這其實指向一個關鍵的哲學問題。劉紀蕙認為朱利安所解釋的法家思維、權力運作的空虛而無為的自動機制，澈底且更為有效地補充了從傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 到洪席耶 (Jacques Rancière) 以及阿岡本 (Giorgio Agamben) 的機具、機制、配置的概念。⁴⁹ 劉紀蕙也提及畢來德 (Jean François Billeter) 對朱利安的看法，認為朱利安缺乏批判性，因其「勢」論所持者疑似是「效率邏輯」，且與企業管理具有相同的視野，這是一種經濟神學。⁵⁰ 但是劉紀蕙認為朱利安的真正問題並不在於缺乏批判性，而在於朱利安將環中當作機具的核心，也就是機具的虛空和聖人的虛空這兩個位置重疊在一起。由此出發，朱利安將中國視為一個整體的思維模式，這樣的一體化的論點透露了典型的西方經濟神學邏輯——劉紀蕙認為這就是朱利安理論的關鍵問題。⁵¹

⁴⁸ 同前引，頁 283。

⁴⁹ 劉紀蕙，《一分為二：現代中國政治思想的哲學考掘學》（新北：聯經出版，2020），〈四方來效與完全內在治理：朱利安論法家的勢、法、虛空〉，頁 230-231。

⁵⁰ 同前引，頁 228、231。

⁵¹ 同前引，頁 234。阿岡本區分了兩種神學，一為「政治神學」(political theology)，一為「經濟神學」(economic theology)。政治神學將統治的超越性設定於神，這衍生為現代政治哲學與主權理論；而經濟神學則將統治之超越性代換為家務經營 (*oikonomia*) 的內在統治，這衍生出崇尚經濟的生命政治 (biopolitics)。*Oikonomia* 為希臘語，我翻譯為「家務經營」(*oikos* 即 house，即家庭、家務；*nomia* 即 *nemein*，即 manage，即管理、經營、規律、籌劃)。阿岡本原文如下：“One of the theses that we shall try to demonstrate is that two broadly speaking political paradigms, antinomical but functionally related to one another, derive from Christian theology: political theology, which founds the transcendence of sovereign power on the single God, and economic theology, which replaces this transcendence with the idea of an *oikonomia*, conceived as an immanent ordering—domestic and not political in a strict sense—of both divine and human life. Political philosophy and the modern theory of sovereignty derive from the first paradigm; modern biopolitics up to the current triumph of economy and government over every other aspect of social life derive from the second paradigm.” Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government* (Homo Sacer II, 2), trans. Lorenzo Chiesa and Matteo Mandarini (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), p. 1; Dotan Leshem, “Retrospectives: What Did the Ancient Greeks Mean by *Oikonomia*?,” *Journal of*

劉紀蕙認為，朱利安透過鬼谷子（生卒年不詳）和法家來說明中國的勢概念，其實重視的是轉化的勢的源頭。在朱利安看來，我們所見到的事件都在歷史的流變中，而形成轉變的重要事件，並不是真正的關鍵；每次事件其實都有另個事件的身影（或者事件的源頭），或者說時機的雙重；在事件發生的那個時機，有另外一個位於上游的身影，這就好比鬼谷子談到的幾之勢，這是一種潛勢、潛能的萌生狀態，是難以察覺的開端，因此朱利安認為有兩個點（兩個關鍵時刻）。⁵² 劉紀蕙認為，朱利安的思維是以回溯式的固定視角，提出幾之勢的雙重性，因此才有了這樣的詮釋。⁵³ 對此，劉紀蕙提出了批評，認為朱利安所預設的經濟效益觀點事先安置了後續的行動：

朱利安所分析的「勢位」，以一種奇特的方式呼應了這個經濟神學的範式。我們注意到，朱利安檢討道家的「勢」以及「虛空」的概念，說明了中國獨裁治理的邏輯理路，以及「勢」的概念如何滲透於歷代治理者以及民眾的心態，如何使得人民從來不直接回應，而以共構的方式完成了一套召喚與服從的整全體制。朱利安指出，「聖人」的位置是可被占據的空虛「勢位」，「機具」的功效就是整套治理機制的「配置」及其運作效果。但是，這個被占據的位置以及經濟效益，是在治理的理性邏輯以及有條件的經濟模式之下構想的。朱利安不自覺地援用了阿岡本所指出的經濟神學的西方範式，以空虛核心的運作為治理模式，從最大經濟效益來考量，建立了內在性的根本管理。然而，這種內在性的根本治理模式，訴諸於人欲，使其自動效力，說明了中國傳統規範性治理範式的論述模式。⁵⁴

劉紀蕙認為朱利安忽略了所謂「虛空」之核心其實是有可能被逆轉而展開解放的批判性，而她透過章太炎（1869-1936）的《齊物論釋》及其他思想詮釋來說明此一觀點。劉紀蕙指出，在歷史進程中，如果向前回溯，其實每一個環節都包含形勢發展的多重變化可能；如果將每一事件視為一個「點」，那麼每一「點」都是具有無限的偶然性，和在各種具體條件的交互影響之下，事件得以形成後續的事件。在

Economic Perspectives, 30.1 (2016), pp. 225-238.

⁵² 余蓮，《功效論》，頁 104。

⁵³ 劉紀蕙，《一分為二》，〈四方來效與完全內在治理〉，頁 239。

⁵⁴ 同前引，頁 240。

每一個事件環節的「點」之中，都可能含帶變化潛勢的「幾」。由較早的事件之「幾」，發展到較晚的事件。這中間是「緣起」，或者是「作」，⁵⁵ 因此每一「點」都有可能蘊含不同發展的「幾」。這是劉紀蕙透過章太炎的想法，對朱利安所提出的「對質」。⁵⁶

對於劉紀蕙的意見，我們或可有如下推想。第一，劉紀蕙對朱利安的詮釋是否允妥？換言之，朱利安之意，真的是從原初的第一個「點」衍生到後續事件，就此被固定下來了嗎？劉紀蕙透過章太炎的思想所講的勢，或許比較強調存有論式的觀點，或者宇宙生成論式的觀點，和朱利安所講的「至少有兩個關鍵的時機」是有一些落差——朱利安指的應是人對事件之感知或認知。朱利安其實沒有否認：在任何一个被感知的事件之前，其實都還有無限多重的偶然性和幾之勢。在我看來，朱利安之所以如此講，是就人的認知而言。而劉紀蕙所談的，並非就人的認知而言，而是就存有的描述去講。而且朱利安事實上也承認，各種事件環節的幾是有變化的——因此朱利安談到聖賢和戰略家必須仔細考察發展傾向的開端，因為任何傾向的開端一旦確立了，就會變動後續的情境；如果不立刻改正這個開端，就會引領我們越來越偏離道。⁵⁷「開端」只要一開始出現，就會改變事物發展的進程，並且展現出更遙遠的廣泛的功效。換句話說，在這些論述中，朱利安其實不至於反對劉紀蕙（透過章太炎思想）所提出的，每一個點都具有無限變化潛能的幾之勢。是以我認為，劉紀蕙所提出的「對質」，其實和朱利安是不同層次的視角，換言之，並未在哲學上形成真正的衝突。

第二，就劉紀蕙的論點來講，每一個時機環節關鍵，都具有無窮變化之可能，這樣的論述當然開展了行動的潛能——但是也形同忽略了勢。因為朱利安並沒有反對每個事件的無限之幾，只是更要指出那難以被把握，卻似乎真實存在的勢之作用。是以劉紀蕙批評朱利安是從後往前回溯的固定視角。從章太炎的思想來看，每一點到另外一點的進程都具有諸多偶然性，並不是由現在的趨勢和規律來決定從一點到下一點之間的流變發展。⁵⁸ 但是，朱利安所要強調的是勢的存在。並且中國的法家佔用了這樣的勢。朱利安所談論的一個點到另外一個點，並不是真的預設了一個最開始的開端之點，這個意思在《從存有到生活》其實已經講明。在此書第一

⁵⁵ 同前引，〈結語：唯物辯證法與「史」的解放性批判政治〉，頁 423。

⁵⁶ 同前引，〈章太炎《齊物論釋》中的緣起本體論與批判史觀〉，頁 384。

⁵⁷ 余蓮，《功效論》，頁 104-105。

⁵⁸ 劉紀蕙，《一分為二》，〈章太炎《齊物論釋》中的緣起本體論與批判史觀〉，頁 384；〈結語〉，頁 423。

章和第二章，朱利安都談及勢之「辨識」，即在情勢當中的每一條線索和每一條纖維裡面，去「探察」出某個轉化之幾，也就是「勘察」事物的變化，而不是去「分析」事物的狀態：

自此之後，用於理解「勢」的思考能力模式就不再是「聯結」式（就是「綜合性」的：康德式的認知模式），而是「辨識」（discernement，亦即常用的「知」），就是在情勢當中的每一條線索或每一條纖維裡探察出某個轉化之「幾」（amorice，《易經》裡的「幾」觀）。也就是說，勘察事物的變化時期和變化階段，而不是分析它們的狀態，才能在當下之「象」當中觀察到即將來臨的變化。⁵⁹

在這段引文中，朱利安強調了「辨識」、「探察」、「勘察」。這並不是預設有一個原初之點，而只是就人的「辨識」、「探察」或「勘察」去講，面對任何一個形成轉變的事件，應有另一事件的身影，有待我們去「辨識／探察／勘察」。而在第二章裡，朱利安用勢去相對於主體的主動性，亦即形上學基本問題的自由意志——由此論述，我認為朱利安足以回應畢來德或劉紀蕙所提出的所謂缺乏批判性的批判。

第三，劉紀蕙提出一問題：聖人的虛空是否等同於機具的虛空？⁶⁰ 她這麼問：「『虛空』在『機具』的核心，還是在『聖人』自處的位置？『聖人』等同於『機具』嗎？」⁶¹ 由此觀之，讀者可能的問題是：何謂等同？畢竟「機具」的「虛空」，其原來的意義層次當不等於「聖人」的「虛空」。不過在朱利安所闡發的法家政治構想下，這兩者將於運作的實然裡共構。可參考朱利安這兩段話：「他已隱藏在一切操縱的後面，與政權機制的零件融為一體。他看得見一切，卻不讓人看見他。」「盡可能地去掉君主的個體性（dépersonnalisation），法家就順理成章地使君王等同於他的『勢位』；這個建構嚴密的政治布署，完全以君主為其運作軸心，因而其所能達成的目標絕對無法超越他所代表的。」⁶² 這個「虛空」的地位，如同法家所詮釋的「道」：「他便像萬物進程的終極：『道』，人們只知道

⁵⁹ 朱利安，《從存有到生活》，頁 6-7。

⁶⁰ 劉紀蕙，《一分為二》，〈結語〉，頁 424。

⁶¹ 同前引，〈四方來效與完全內在治理〉，頁 239。

⁶² 朱利安，《勢》，頁 57、58。

『有道』，卻不知道它是什麼。」⁶³ 朱利安的意思應是，法家政治家的道或虛空，於無人知曉之處默默運作並支配著政治機器的虛空；反過來說，政治機器的虛空也自動鞏固著法家政治家的道或虛空。如此形成了極權之「勢」。

繼而，劉紀蕙自己回應了此一問題。她先是借道阿岡本所指認的西方經濟神學，認為那種以崇尚經濟之概念（源於家務經營，即 *oikonomia*）對超越性概念的替代，成了當代生命治理的源頭——由此指出朱利安的「勢」論不自覺地援用了此模式，即是以經濟效益考量的角度所建立的治理邏輯。在我看來，劉紀蕙的觀點與論述確實敏銳，然其所言之用意，應在於藉由朱利安為「興」，來提出她後文關於章太炎的研究，其思想關鍵在於：主體處於「勢」中的主體性（或主動性）問題。劉紀蕙所要談論的重心，應仍如上文所述，在於強調「幾」之勢必然具有無限變化的潛能。平心而論，這應當屬於劉紀蕙於延伸理論前所設置的問題，與朱利安的「勢」論固然相關，但其議題更上溯章太炎，開展為豐富的政治理論層次。

劉紀蕙認為朱利安勢思維最令人不安之處，在於沒有衝突、抵抗、懷疑、批判；更認為朱利安對勢的治理邏輯「流露出一種既有欽羨著迷亦有嫌惡距離的曖昧態度」，並猜測這和朱利安 1974 至 1975 年前後的中國經驗有關。⁶⁴ 在朱利安對「勢」的封閉體系詮釋裡，因不需要超越性，因而也不需要轉化出批判性——劉紀蕙的批評正是由此出發，以開展「幾勢」之詮釋。可以說：在朱利安詮釋的勢觀裡，所有的對立都互相關聯，雖有現實衝突，但沒有衝突的意義，因其終將消弭於勢之無形，是以悲劇的真正意義也不可能存在。⁶⁵ 如朱利安所言：「我們也不需要將某個『意義／方向』(sens) 投射到現實上，以便滿足一個我一主體的期待，因為現實的意義／方向不要求任何的信仰行為，它完全是由趨勢產生的。」⁶⁶ 劉紀蕙的不安，應在於她不認為（或不允許）那「意義／方向」可以（或者已經）被取消。若循此思路去理解：劉紀蕙透過章太炎的幾勢展開對朱利安的對質，是要主張「將某『意義／方向』投射於現實」之可能性必須被保障下來——而那可能性在朱利安的詮釋裡並非遭到否定，而是根本缺席。如前文分析，朱利安就主體的感知義或認知義去談勢觀，劉紀蕙則借道章太炎就存有義和實踐義去談。小結地說，劉紀蕙強調了衝突的「幾勢」，此觀點當然成立，而且也是必須成立的；而朱利安の後期著作進一步詮釋「化勢」思維，應可涵容此對質。然而劉紀蕙的觀點具有相當的

⁶³ 同前引，頁 58。

⁶⁴ 劉紀蕙，《一分為二》，〈四方來效與完全內在治理〉，頁 228、232。

⁶⁵ 朱利安，《勢》，頁 284。

⁶⁶ 同前引，頁 286。

重要性，在於其啟示了讀者：倘若因超越性之不設定，而使衝突淪為全然的順應局勢，則改革與批判不論於實然或應然上都將雙雙落空。韓非曾言，勢這個概念，雖然名稱只有一個，卻有無數多種變化的含意：「夫勢者，名一而變無數者也。」他強調的是人為設立的威勢：「吾所為言勢者，言人之所設也。」韓非所言者，重點往往在於「位勢」、「權勢」。朱利安透過韓非、鬼谷子、孫子 (c. 545 B.C.-c. 470 B.C.)、水墨藝術等所談論者，包含了「位勢」與「化勢」。而劉紀蕙藉由章太炎思想所強調的實為「幾勢」。法家（朱利安所指稱者）期望位勢不變，但事物之化勢時時改變，而幾勢當然就在其中。

四、極權政治的維基百科

韓非結合了儒、道、墨的方案，但是卻批判了此三家的價值觀及做法。與其說韓非是先秦哲學的集大成者，不如說更多時候韓非是先秦哲學的取消者；如勞思光所言，韓非取消了一切的價值觀，⁶⁷ 而且在戰國末期群雄競逐的亂世之下，韓非明智地取消了玄虛的空想哲學，將眼光全然聚焦於政治現實。他不像墨子 (c. 468 B.C.-c. 376 B.C.) 崇尚鬼神，也不像道家講一套玄妙的道論——而是將「道」置換為「法」。⁶⁸ 他不接受儒家的尚賢任賢，更反對訴諸德行或返回周禮，認為那反而有害國家運行。韓非綜合了商鞅 (c. 390 B.C.-338 B.C.)、申不害 (c. 385 B.C.-337 B.C.)、慎到的思想；以「法」承襲了荀子 (c. 316 B.C.-c. 237 B.C.)「制天命而用

⁶⁷ 勞思光言：「蓋韓子之價值觀念，乃一純否定之觀念。純否定之出現，對文化精神而言，其重要性實不下於任何肯定。且純否定本身即涉及哲學之根本問題。例如，強調某種價值，固可形成一肯定性之價值論，足列為哲學成績之一部，但若根本否定一切價值，則是對哲學上價值論之取消。此一『取消』本身即涉及一極重要之哲學問題。蓋認為如何如何條件下方有『價值』成立，固是一哲學論斷；而認為價值根本不能成立，則更涉及一根本哲學問題。故韓非子之純否定本身仍屬涉及哲學大問題者，且就歷史影響而論，此種法家思想道生秦之統一，在中國文化精神之進程中，實有劃時代之作用。……韓非思想以對價值之純否定觀念為其特色。不唯在先秦諸家中，更無類此之思想，且就世界哲學史觀之，除西方近代之功利主義外，亦更無與此思想類似之說。此乃學者首須詳辨之事。」張蓓蓓亦有類似看法。勞思光，《新編中國哲學史》第1卷，頁269；張蓓蓓，《認識國學》（臺北：臺灣學生書局，2004），頁224。

⁶⁸ 「韓非對『萬物之始』興趣不大，這當和他崇尚『參驗』不喜『虛辭』有關。在〈解老〉當中，韓非不能不談老子的『萬物之始』，而言『道』是『與天地之剖判也具生』，而不是老子的『先天地生』，也不是莊子的『未有天地，自古以固存』。把老子的『先生』，解成了『具生』，韓非的〈解老〉果然不是『解老』！」王曉波，《道與法：法家思想和黃老哲學解析》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007），頁435。

之」的「戡天」觀，⁶⁹ 不過也不完全接受荀子的教化觀念，從他的觀點來看，荀子方案的效率可能還是太慢且不必要——真正要快速收到實效，還是採用賞罰二柄。

在〈解老〉、〈喻老〉裡，韓非轉移了《老子》思想的要旨——以我的話來說，此即將《老子》道論轉入現實政治的語用，這需在「道生法」的底景下理解。⁷⁰ 韓非取《墨子》的技術精神，而不取其崇尚鬼神或者兼愛。荀子以現實眼光「化性起偽」，⁷¹ 擱置了（孟子（372 B.C.-289 B.C.）強烈主張的）道德自覺心；韓非進而轉為對道德自覺心的全面駁斥。韓非在乎的從來不是道德與德治，他要的是統治的實效，訴諸法令與刑罰：「夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。夫聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。恃人之為吾善也，境內不什數；用人不得為非，一國可使齊。為治者用眾而舍寡，故不務德而務法。」⁷² 此即牟宗三所言「物化的治道」：

前期法家只是事功家，他們能把握住法的領域，表現出政治意義與客觀

⁶⁹ 蔡英文，《韓非的法治思想及其歷史意義》（臺北：文史哲出版社，1986），頁 258-260。

⁷⁰ 「道生法」的演變歷程實甚複雜，但大致如王曉波的歸納：「歷史的真實或可能是《四經》以老子哲學考察和反映了『刑書』、『刑鼎』或《法經》之後的政治社會的發展，成為影響戰國諸子思想的讀本，而發展出韓非法家思想的體系。……莊子是『老』而不『黃』，而申、慎、韓則是又『老』又『黃』。《四經》則是由『老』而『黃』，而『黃』中有『老』，『陽道陰法』也。」此可備為一說。韓非對《老子》的曲以為喻，當然必須在「道生法」的底景下理解，不過，《韓非子》並未明言「道生法」，但言「故先王以道為常，以法為本」、「因道全法，君子樂而大姦止」。至於「道生法」的重要線索，如《黃帝四經·經法·道法》言：「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者殿（也）。故執道者，生法而弗敢犯殿（也），法立而弗敢廢【也】。【故】能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。」《管子·心術上》言：「故事督乎法，法出乎權，權出乎道。」《鶡冠子·兵政》言：「賢生聖，聖生道，道生法」。《荀子·致士》言：「無道法則人不至」、「君子也者，道法之總要也」。此處「道法」連用，使「道」更加落實於人事範疇，可推想《荀子》與黃老之學的關係。此外，關於道生法，李增的詮解亦值得參考：法所根據的道，即天道、地道、人道的律則，此可稱為「自然律」；而聖人藉由觀察道，而為人類社會制定的規範，此可稱為「自然法」，即刑名之學的依據；自然法根據自然律，自然律根源於道。王曉波，《道與法》，頁 144；陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 5，〈飾邪〉，頁 310；卷 8，〈大體〉，頁 513；陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁 48-50；陳鼓應，《管子四篇詮釋：稷下道家代表作》（臺北：三民書局，2003），頁 141；黃懷信校注，《鶡冠子校注》（武漢：湖北人民出版社，2018），卷下，頁 245；北京大學哲學系注，《荀子新注》，頁 271；李增，〈帛書《黃帝四經》道生法思想之研究〉，《哲學與文化》，26.5（新北：1999），頁 410-429。

⁷¹ 北京大學哲學系注，《荀子新注》，〈性惡〉，頁 470。

⁷² 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 19，〈顯學〉，頁 1097-1098。

精神。其發展成物化的治道是大不幸事。此中主要的關鍵，是在順君主專制政體，單從治道方面用心，而不知從政道方面用心。相應政權無政道，則法家不能維持，完成其為法家，而必向「物化的治道」方面走。⁷³

韓非設計了一套物化的治理技術，在他的構想裡，統治者無為無事，臣下戰戰兢兢，形成主逸而臣勞的局面。統治者依「形名」論賞罰，「名」一旦建立之後，「物」便倚賴著「名」的規矩或慣性而運作：「用一之道，以名為首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。」⁷⁴ 因而人事物就在形名參同的建制裡被物化對待，終而形成自動化的治理技術，君王只需「執一以靜」。在這套統御機器裡，人主不必親眼監看群臣，也不必親耳監聽輿論，而是讓臣民不得不為人主去打探各種情況。⁷⁵ 如此一來，君王雖身處宮殿，卻能四海通察。葛瑞漢 (A. C. Graham, 1919-1991) 稱此為「君王自身被簡化為國家機器中的一個部件」。⁷⁶ 〈難三〉亦言「因物以治物」，甚至要把天下作為捕雀的羅網，以此統御機制運作而成的天羅地網來察知奸邪：「以天下為之羅，則雀不失矣」、「夫知姦亦有大羅」。⁷⁷ 理想中，這具統御機器將以自動化運作的方式來鞏固君權：透過臣屬之間的「告姦」，⁷⁸ 上下監督，⁷⁹ 監視彼此的隱情，⁸⁰ 並以連坐來懲罰，⁸¹ 使社會形成相互照看的森嚴氛圍。⁸²

⁷³ 牟宗三，《政道與治道》，頁 42。

⁷⁴ 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 2，〈揚權〉，頁 121。

⁷⁵ 〈姦劫弑臣〉：「夫是以人主雖不口教百官，不目索姦姦，而國已治矣。人主者，非目若離婁乃為明也，非耳若師曠乃為聰也。目必，不任其數，而待目以為明，所見者少矣，非不弊之術也。耳必，不因其勢，而待耳以為聰，所聞者寡矣，非不欺之道也。明主者，使天下不得不為己視，天下不得不為己聽。故身在深宮之中而明照四海之內，而天下弗能蔽、弗能欺者何也？」同前引，卷 4，頁 247。

⁷⁶ 葛瑞漢著，張海晏譯，《論道者：中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁 334。

⁷⁷ 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 16，頁 861。

⁷⁸ 〈八說〉：「此其臣有姦者必知，知者必誅。」同前引，卷 18，頁 975。

⁷⁹ 〈八說〉：「賤德義貴，下必坐上，決誠以參，聽無門戶」。〈八經〉：「伍、官、連、縣而鄰，謁過賞，失過誅。上之於下，下之於上，亦然。是故上下貴賤相畏以法，相誨以和。」同前引，頁 973、1026。

⁸⁰ 〈制分〉：「其務令之相規其情者也。」同前引，卷 20，頁 1142。

⁸¹ 〈制分〉：「蓋里相坐而已。……發姦之密，告過者免罪受賞，失姦者必誅連刑。如此，則姦類發矣。姦不容細，私告任坐使然也。」同前引。

⁸² 〈制分〉：「禁尚有連於己者，理不得相關，惟恐不得免。有姦心者不令得忘，闕者多也。如此，則慎己而闕彼。」同前引。

韓非的想法，近乎將一切視為政治行為下的對象物，所有人都將被物化，進而達到全面的控制。⁸³ 如果對比《莊子》齊物而物化，⁸⁴ 韓非則發展出「物化的治道」，⁸⁵ 是以《史記》言：「韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礪少恩」，明示韓非的極端無情。⁸⁶ 揚雄 (53 B.C.-A.D. 18) 曰：「申、韓之術，不仁之至矣。若何牛羊之用人也？」⁸⁷ 批評申韓極度不仁，簡直將人視為牛羊畜牲。蘇軾 (1037-1101) 也嚴詞批評老莊列，認為他們言詞顛倒是非，使君臣父子仁義禮樂歸入虛無，但畢竟他們也沒有取得影響天下大勢的權力；反而是商鞅與韓非之流「求為其說而不得，得其所以輕天下而齊萬物之術，是以敢為殘忍而無疑」。⁸⁸ 王夫之 (1619-1692) 站在儒者立場，對老莊頗有微詞，對申韓更無任何好感，認為真正的「君子儒」應當決然拒斥各種有違聖人之道的邪僻思想：

古之聖人，仁及萬世，儒者修明之而見諸行事，唯此而已。求合於此而不能，因流於詖者，老莊也。損其心以任氣，賊天下以立權，明與聖人之道背馳而毒及萬世者，申韓也。與聖人之道背馳則峻拒之者，儒者之責，勿容辭也。拒其說，必力絕其所為，絕其所為，必厚戒於其心，而後許之為君子儒。⁸⁹

由上面之批評，如以人為牛羊，或者未得齊物之道，淪為殘忍無疑之術，毒及

⁸³ 「它的設置不是為了保護公民（即使作為次要效果或許保護了他們），而是作為自上而下實行有效控制的工具。」葛瑞漢，《論道者》，頁 332。

⁸⁴ 廖育正，〈賽伯格莊子：物化主體、技藝與義肢〉，《中外文學》，50.1（臺北：2021），頁 171-208。

⁸⁵ 高柏園在牟宗三的基礎上，進一步申明韓非「物化治道的無為」。此種法家式的無為，可以「聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之」十六字歸納。高柏園，《韓非哲學研究》，頁 265-270。

⁸⁶ 瀧川龜太郎編著，《史記會注考證》，卷 63，〈老子韓非列傳〉，頁 860。

⁸⁷ 朱榮智校注，《新編法言》（臺北：臺灣古籍出版，2000），卷 4，〈問道〉，頁 149。

⁸⁸ 張志烈、馬德富、周裕鐸主編，《蘇軾全集校注》第 10 冊（石家莊：河北人民出版社，2010），《蘇軾文集校注》，卷 4，〈韓非論〉，頁 347。

⁸⁹ 平慧善注譯，周鳳五校閱，《新譯薑齋文集》（臺北：三民書局，1998），卷 1，〈老莊申韓論〉，頁 9。王夫之於康熙十四年 (1675) 定居於石船山下的湘西草堂，這時期的他深入反思《莊子》。在明清王朝更替的明末清初，他避兵藏匿在山裡，與自然界為伍，少涉人世；儒家抱負無能施展，心情想必複雜。在清兵入主北京的三十五年後，船山先生仍避兵於山中。己未年（康熙十八年）春，船山寫下《莊子通》，其時六十有一，是人生的晚期，也是思想成熟的階段。據信《莊子解》也出於這個時期。晚期的船山如何理解他一度認為邪詖的《莊子》，則是後話了。

萬世者等，可明牟宗三言韓非治道何以為「物化」。然而有趣的是，牟宗三竟然還是以「治權治道」（之結果）是否能維持（「始能局守而不濫」）來判斷法家的得失：

而且惟在政權政道方面有，則治權治道方面的始能局守而不濫，維持而不墜，即完成其為法的領域，政治意義與客觀精神。這一點，法家不能認識。所以前期的法家只是事功的法家，而不是思想家的法家，有理想的法家。而後期的法家，則只是順治道一面想，徹底透出，把「為政以法」推至成為「物化的治道」之境地。⁹⁰

由此可見，當牟宗三給予韓非負評時，有意無意間還是採取了和韓非相同的後果論（consequentialism）之視角。我認為這即是可探討之處：如果真要從後果論來談，韓非的方案必定失敗嗎？

韓非希望設計一套由「中主」即可操作的統御機器：「世之治者不絕於中。吾所以為言勢者，中也。中者，上不及堯、舜，而下亦不為桀、紂。」之所以有此設計，是因為賢君不可期待（「且夫堯、舜、桀、紂千世而一出，是比肩隨踵而生也」），⁹¹ 必須讓中等資質以上的君主就能操作這一套機制，並且穩定運行於整個國家。之所以將韓非的理論比喻為機器，是因為韓非思想的要點在於融合法、術、勢為一體的統御技術機制，具有自動化特徵，沒有人情考量。君主建立起官僚體系之後，讓臣與民皆有明確的職責和職位；體系運作起來之後，君主就可隱退幕後，處於暗中，以虛靜的姿態，默觀這個「機器」的運作。安樂哲（Roger T. Ames）指出，執政者是「整個政府運作機械中權威的人性化身」，⁹² 這也就是朱利安所說的自動化機制。韓非的構想是透過一套能夠自行運作的統御機制，來讓國家進入一種自動運作的森嚴狀態，此如「朝廷群下，直湊單微，不敢相踰越。故治不足而日有餘，上之任勢使然也」，⁹³ 人主善用勢位，使朝廷臣民各自奉君，不敢互相踰越職守。這是目的導向，追求的是鞏固君權。韓非必定察覺到當時的國家之所以走向衰弱，關鍵在於君權不夠穩定，內控不穩，更別說抵抗外侮。因而在韓

⁹⁰ 牟宗三，《政道與治道》，頁 42。

⁹¹ 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 17，〈難勢〉，頁 888。

⁹² Roger T. Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*, with a foreword by Harold D. Roth (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 51. 正文中譯為我所譯。

⁹³ 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 2，〈有度〉，頁 88。

非看來，優先任務是鞏固君權；然而在他設計的全自動化、互相監督的機制中，只有君主一人能夠得利。之所以說這是一套技術模型，是因為在韓非的構想裡，這將是由中主即可操縱的技術，就如朱利安講的「操縱或說服」。

有些學者從理論層次指出韓非理論的問題，比如蕭振邦指出：韓非理論最關鍵的問題在於，其所設定的人性觀並不足以保障其法治構想的實現，其人性觀只是在方法要求下的規定；換句話說，只是為了完成理論而有以預設的工具性之理解，對於人性之經驗歸納結果，把握並不周延，只是實然真而不是必然真，因而在理論系統的推演下無法取得必然保障。⁹⁴ 又如高柏園指出：中主能否面對比他更會使用術的上上之臣？⁹⁵ 勞思光指出了韓非之可議在於價值之取消，是一純粹否定論者，是世界上極為罕見的邪僻思想。⁹⁶ 徐漢昌指出韓非「術」的構想一旦落實，則不可能毫無漏洞。⁹⁷ 盧瑞鍾指出，在韓非理論內，法與術必難兩全。⁹⁸ 王讚源(1940-2011) 引用了佛洛姆 (Erich Fromm, 1900-1980) 學說，指出韓非具有虐待狂

⁹⁴ 蕭振邦認為，韓非的理論建構在特定的人性觀上，其人性觀之實質內含在於：出於利害計較的自顧之情，訴諸依現實行動分析的環境決定論，至於人性善惡，此問題在韓非理論裡大可存而不論，因為單就生物本能涵蓋之，已足夠證成其法治構想的必要性及合理基礎。他更精闢地指出：「故韓非依據其人性考察，人性已普遍沉落，自顧之情適足以顛倒世局，眾民本不足以納入法治系統；但此一民間混亂之局，亦姑且可視為一種自然之歸趨（自然之勢），利民救世之道，必先樹立法治理念，求國家之治強，換言之，以人為手段之運作建立新秩序（人設之勢），最末由人設之勢取代自然之勢以控導之。此乃韓非由人性觀衍生法治理念的終局；而其間由人性考察轉入時政之稽決，關鍵就在於『法』的運作。」蕭振邦，〈韓非哲學的人性觀探論〉，《鵝湖月刊》，155（新北：1988），頁 30-38，引文見頁 36。

⁹⁵ 「今韓非既以人性自為為基礎，則君臣之衝突與鬥爭乃為一永恆而必然之事實，而人君之制臣，實以法術勢為其爪牙。然而問題是，若為中主，則其智必非上上，是其用術必有所不盡。今若此中主遇一上智之臣，則此中主恆居不勝之境，此所以秦二世而亡，而君臣篡〔篡〕奪永無止息之根本理由所在。是韓非固志在以法術輔中主處勢，然此又以其為中主，而終至用術之不盡，而導致法勢之失落而遭覆亡。此亦韓非雖反儒墨之尚賢，而終不免仍須尚賢之理。……筆者以為，此不知公義心固為一缺失，然此仍為其理論系統外之困難，而其理論系統內之真正困結，乃在其中主用術之必有所不盡上說。此所以術不足以去臣之姦，亦所以法術之士終不見用之真正理由所在也。」高柏園，《韓非哲學研究》，頁 224-225。

⁹⁶ 勞思光，《新編中國哲學史》第 1 卷，頁 269、273。

⁹⁷ 「在天下逐於利，人各為己的時候，對國君來說，確實是矢來無嚮，防不勝防。人可以藏身鐵室之中，以防被傷，但是人是否能永遠住在鐵室中而不出去？出去時又豈能身背鐵室而行？即使身上全付盔甲，也要留呼吸吃喝的空隙，既有空隙，就可能被傷，而且行動不能自如。用術固然可以察出許多姦謀，加以防犯〔範〕，但是絕不可能毫無漏洞隙縫，有了漏洞隙縫就可能被臣下乘虛而入，這說明術並不能盡備無傷或盡敵無姦。術不但不萬能，而且處處防人，時時疑人，又能有多少餘力去做該做的事？這又造成用行政上的無法運用自如，暢所欲為的缺失。」徐漢昌，《韓非的法學與文學》（臺北：文史哲出版社，1984），頁 170-171。

⁹⁸ 盧瑞鍾，《韓非子政治思想新探》（臺北：作者自印，1989），頁 145-150。

傾向，提倡君主極權卻不能有效抑制權力之氾濫，此為其政治哲學之病根。⁹⁹ 以上舉隅，可知學者們紛紛指出了韓非理論之缺陷，但這是否就足以證明韓非方案必然失敗？就歷史言，秦王以韓非思想為本，征服群雄；後來韓非思想也成為中國政治（統治）文化的基本構想，此乃一可推想之事實。¹⁰⁰ 如果韓非的理論確實存在諸多缺陷，那麼何以這套方案成了中國君主政治的基本藍圖？一套充滿缺陷的理論何以形成千百年來君權統治的基本構想？

本文認為，應當把「韓非理論」與「韓非方案」區分開。平心而論，韓非的根本目的不在建造理論，而在提出可供實行的方案。韓非思想的價值不在理論系統的完美性，而在於構思了一套全面控制的技術方案，透過由經驗歸納而成的法則，去預判人的行為慣性（機括性），來全面控制並管理社會的運行——這其實是典型的技術思維。如勞思光指出，韓非構想下的人主是以「道」來確保統御的權力，而此「道」即為技術條件。¹⁰¹ 換言之，這是人將他人視為「物」來掌控的「物化技術」，也是中國先秦哲學最極端的化約論 (reductionism) 代表。¹⁰² 技術，是人所不可能逃脫的思維模式，¹⁰³ 人永不可能擺脫技術思維，乃因技術與人相互規定——換言之，我們如何理解，如何看待，如何採用技術，就意味著我們自身是什麼樣的人。¹⁰⁴ 在韓非的方案下，國家統治者對於民眾當然有一套管理思維，亦即將人當作「物」來管理控制。人如果有以控制外物，那麼在作為應用的類推思維下，應當也可用以控制人。韓非是將這套「人對物」的控制思維，應用到當時的國家統治管理。儘管其理論可能有倫理上的疑慮、深層的問題或執行上的困難，但作為「方案」來看，這套方案仍有極強的實際需要與現實意義，並不因為理論有缺陷就被全然淘汰。

韓非方案何以在歷史上永不消失？因其構思了一套統治的基本輪廓。這套方案

⁹⁹ 王讚源，《中國法家哲學》（臺北：東大圖書，1989），頁 149-150、156。

¹⁰⁰ 劉紀璐，《中國哲學導論》，頁 280。

¹⁰¹ 勞思光，《新編中國哲學史》第 1 卷，頁 282。

¹⁰² 蔡英文 (1952-2019) 有類似說法：「韓非把人追求的基本的價值化約成一項單一的價值，而以這單一的價值或者所追求的終極目標為起點，建立他的整體政治理論，也使他推展出集權與極權控制的政治主張。」蔡英文，《韓非的法治思想及其歷史意義》，頁 253。

¹⁰³ 技術是跨越文化而且普遍的嗎？或者說，人們在根本意義上必須用同一種方式來解釋技術嗎？對此，海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 傾向於肯定。然而許煜提出了反駁，他認為技術並不是只能起源於普羅米修斯 (Promētheús)，例如中國根本就沒有普羅米修斯——是以我們必須想像並發展出中國的技術哲學。許煜著，盧睿洋、蘇子澄譯，《論中國的技術問題：宇宙技術初論》（杭州：中國美術學院出版社，2021），頁 2-15。

¹⁰⁴ 吳國盛，《技術哲學講演錄》（北京：中國人民大學出版社，2016），頁 42。

所蘊含的理論固然有缺陷，但它如同維基百科 (Wikipedia)，是一套開放使用者自行修正或補充的系統——重要的不在於這套理論是否完美無缺，而在於使用者可以自行修正此系統，隨當下的情勢變化來調整並應用。¹⁰⁵ 後代的統治者與管理者們大可在這套系統上，進行各種措施的改造或補充，以遂行政治的目標。比如高柏園期待用韓非思想來補充新儒家；¹⁰⁶ 張素貞、王邦雄更認為應當斟酌修改韓非思想，使其與現代民主憲政相融合。¹⁰⁷ 以上學者看法容有不同，不論是否切合實際，都可以由這個角度理解：皆用心於調適、改造，或利用韓非方案。

鞏固君權，以達全面控制——韓非的想法是把朱利安所談的勢固定下來，讓國君固定在上位，使臣下永難顛覆。儘管許多學者指出此理論在運行上的缺陷（比如：中主是否真能操作、勢與法的衝突何解等），但是若就技術層面觀之，要透過技術手段或人工智能科技措施的各種設計，來達到（或者說趨近）全面控制的目標——目前看來固然是天方夜譚，但未必永遠都是天方夜譚。政治領袖希望控制社會，企盼固定時時變化之勢，這源於人對「物」的掌控欲，亦即「技術」的原初含意之一。

韓非的技術模型將所有屬人之價值化約為現實利害，是以有學者指出，其雖可使國家迅速強盛壯大，但終將形成政治之「熵」(entropy)，¹⁰⁸ 或將遭到反噬，¹⁰⁹

¹⁰⁵ 謝雲飛亦有類似之觀點：「時移世遷，一切治國的法則都不可能一成不變，只要這一家的學說有某些可資借鏡之處，自然也就有值得研究的意義。」謝雲飛，《韓非子析論》（臺北：東大圖書，1980），〈自序〉，頁1。

¹⁰⁶ 「韓非思想之偉大貢獻，在其對現實政治及人性皆有十分冷靜而現實之討論，是以做為現實政治與公眾事務處理之方針。……果如此，則韓非的人性論、歷史觀、價值論及法術勢之主張，皆可獲得積極性之意義，進而可與儒學相融，而成為儒學在開展外王事業所不可或缺之重要內容也。至於此中如何再由此原則而進一步落實在現實之中得以運作，則當是新一代的新儒家所要努力的內容了。」高柏園，《韓非哲學研究》，頁203-204。

¹⁰⁷ 張素貞言：「然而徒法不足垂諸久遠，霸業實非長治，必禮義以導之，仁德以化之，方足濟民淑世也。抑有進者，吾人今日施行之民主政治與韓非倡行之專制政體，大異其趣。循韓非之意，應世制宜，斟酌韓子之法，又焉能不損之益之，以求合於民主憲政之原則耶！」王邦雄言：「個人深信，韓非思想儘管受其時代背景所限制，與現代之法治思想，尚有一大段距離；然若透過吾人之研討釐清的工夫，與存汰過濾的作用，自可顯其菁華，去其渣滓，再進一步加以轉化接通，必有助於現代化社會的形成。」對於王邦雄的這種樂觀意見，高柏園明確表達反對：「王邦雄先生欲由韓非思想接引今日民主法治思想，即為一不可能完全實現之企圖，以韓非思想之性格原本是一重勢之法術家也。」張素貞，《韓非子思想體系》（臺北：黎明文化，1985），頁180；王邦雄，《韓非子的哲學》，頁2；高柏園，《韓非哲學研究》，頁195。

¹⁰⁸ 盧瑞鍾，《韓非子政治思想新探》，〈前言〉，無頁碼。

¹⁰⁹ 如果說「韓非因其思想而可能遭到反噬」，那是否可以理解為「韓非因其思想而必遭到反噬」？康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 於解釋分析命題時，所舉之例為「凡物體必有廣袤」。牟宗三

這由他和李斯 (c. 280 B.C.-208 B.C.) 與秦王之間的關係應可推想。¹¹⁰ 以上所言，並非以歷史反推哲學，¹¹¹ 而在於表示：當韓非的技術推擴出去時，等同宣稱一切意義、人文價值和人道考量都是虛偽、空洞的觀念。換句話說，除了現實利害考量外，其他層面都被視為無關緊要。這可能導致相互報復，採取相同（甚至更惡毒的）手段回擊，或者淪入虛無主義，也意味著所有「不可以」的限制（道德和倫理禁令）都被取消了¹¹²——換言之，只要符合個人利益，任何行為都可列入考量之內，而這當然可能成為韓非機器的破綻，亦有學者以「韓非悖論」來形容。¹¹³ 當道德完全被取消，只有對賞罰二柄之辨認與選取時，社會或將成為利害關係的叢林

曾對此提出糾正，指出此界說之成立，不能不依賴於經驗，也就是說有一綜合命題作為背據之統攝。分析命題為「必」，但綜合命題是否為「必」？對此，牟宗三認為，如果在行為歷程中，獲得「如此必然」之意義，即在吾人行為中得到安頓，則全部「實事之必」即可證實，亦可由此明形上實體。「實事之必」無法由知識之獲得而保證，只可以由行為上而獲得而保證；換句話說，「實事之必」若要得到保證，不能從純粹理性去獲得，只可由實踐理性去獲得——藉此保證形上實體，此即形上學之成立處以及可能處。歸結而言，實事之必由實踐理性獲得並保證，這是形上學之事，而非知識論之事。由此觀之，對於韓非是否因其思想而必遭到反噬，我們就可能得出如下推想：(1) 如欲由分析命題之角度（邏輯之必）進而主張「韓非因其思想而必遭到反噬」者，必須由韓非理論系統內部找出其必將自我顛覆之確切證據，事實上這也就是諸多批判韓非的學者們孜孜用心之處；(2) 如欲由綜合命題之角度（實事之必）進而主張「韓非因其思想而必遭到反噬」者，則必須以實踐理性之思路，由行為層次去覓得或推想得一形上實體，並在此形上學之構想必然成立的思維裡，證明韓非因其思想而於實事上必遭到反噬，此即新儒家學者們可能對韓非思想之分判方式。然而吾人若不單以狹面之理論層次，而更以廣面之方案層次去理解韓非思想，則當不循 (1) 之思路；而若吾人無意接受康德實踐理性之於現實或實事之宣說，則亦當不循 (2) 之思路。綜合上述，「韓非因其思想而可能遭到反噬」不必、不需，也不當理解為「韓非因其思想而必遭到反噬」。牟宗三著，李明輝編，《牟宗三先生早期文集補編》（新北：聯經出版，2023），〈邏輯之「必」與實事之「必」〉，頁 311-314。

¹¹⁰ 吳起 (c. 440 B.C.-381 B.C.) 和商鞅都因變法而慘死（前者「支解」，後者「車裂」），此後各國的變法派與保守派衝突益加劇烈，由韓非之言可見一斑：「故資必不勝而勢不兩存，法術之士焉得不危？其可以罪過誣者，以公法而誅之；其不可被以罪過者，以私劍而窮之。是明法術而逆主上者，不僂於吏誅，必死於私劍矣。」「楚不用吳起而削亂，秦行商君而富彊，二子之言已當矣，然而吳起支解而商君車裂者，不逢世遇主之患也。」陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 4，〈孤憤〉，頁 207；卷 17，〈問田〉，頁 903-904。

¹¹¹ 蕭振邦，〈韓非哲學的人性觀探論〉，頁 30-38。

¹¹² 「韓非子的政治哲學旨在建立執政者絕對的掌控，而非為了社會本身或是多數人民。他不僅是主張道德教化在政治上無能為力，更是主張政治事務中應當排除道德。他的道德和政治觀點不僅是政治應該是『非道德 (amoral)』，而且應該是『反道德 (anti-moral)』。」劉紀璐，《中國哲學導論》，頁 294。

¹¹³ 王順然認為，韓非理論「自利自為」的人性論根基，與「成就霸王之業」的政治理想之間存在一種張力，並以「韓非悖論」稱之。王順然，〈韓非悖論：以「自利自為」為基礎的「明君之道」——從唐君毅〈韓非子之治道〉一文看〉，《鵝湖月刊》，542（新北：2020），頁 19-34。

狀態。但是淪入如此境地，是否終將導致勢的必然崩潰呢？

五、結語

在中國學術史上，韓非方案所帶來的影響從未消失。許多學者認為韓非的錯誤就在於將政治與道德截然二分，是以終難免於暴政；¹¹⁴ 但此構想應該是古中國政治領袖的實際想望。持平而言，韓非方案不見得能成功，但也不是必然失敗。這套方案所涉及的理論即使有漏洞，凡具有野心的執政者都會設法修改、彌補或加強——以朱利安的話來說，即是企圖將變化之勢固定下來。所謂勢，實有多種不同層次的含意。韓非所言，重在「位勢」、「權勢」。朱利安所談論的，則包含「位勢」與「化勢」。而劉紀蕙透過章太炎《齊物論釋》所要闡明的，是「幾勢」。劉紀蕙雖提出了「對質」，但本文認為朱利安的思想其實是可以回應的。一言以蔽：統治者期望位勢不變，但事物之化勢時時改變，而幾勢當然就在其中。如果荀子注重「化性起偽」，要以人為教化去克服群性可能導致之亂，那麼韓非方案的關鍵在於：藉著人為的運作，建立自動的社會機器，以將可能化之幾勢固定下來，使君王鞏固於位勢。

韓非理論勇猛創新，創造了一套將治理人當成操縱物的思維模式。就個體的角度看，這當然忽略了儒家重視的道德禮教——但若站在一個大範圍、大局面的角度觀之，我們應可理解其形成之緣由。那種「物化的治道」相當不同於先秦時代其他思想，與其特定的歷史因素息息相關。當人口急遽增加，國家面臨存亡關頭，國富兵強成了唯一的生路時，韓非選擇站在後果論立場，堅持巨觀（總體）考量優先於微觀（個體）考量。韓非理論是否成功，其系統是否有缺陷，這不是最重要的命題；因為他的目標明確，自始至終聚焦的就是現實政治本身，而意不在建構一套用以完美論辯的理論：「故聖人不求無害之言，而務無易之事。」¹¹⁵ 儘管他的構想可能有漏洞，¹¹⁶ 然而採納其構想的政治領導者也會想盡辦法彌補各種漏洞。何

¹¹⁴ 「韓非子之後的許多歷史先例顯示出法家思想並無法防止暴政。我們應該指出法家所犯的最主要錯誤，就是社會管理不可賦予法律絕對的權力，而且政治也不能與道德劃分。社會秩序應當透過道德教育來實現，以使得大多數的人都不會想要阻礙公共利益。」劉紀璐，《中國哲學導論》，頁 307-308。

¹¹⁵ 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，卷 18，〈八說〉，頁 975。

¹¹⁶ 迄今沒有哪一套政治學說或管理學理論是完美無缺，如韓非言：「無難之法，無害之功，天下無有也。」同前引，頁 974。

況，完美的理論不見得能在現實中順利運行，不完美的理論也不見得就不能為現實採用——「是以說有必立而曠於實者，言有辭拙而急於用者」¹¹⁷——甚至那也不保證在現實中必將失敗。韓非的理論固不完美，但它在歷史中彷彿形成了一套極權政治的維基百科——所有擁護極權主張者都可以登入這系統，去不斷修改、調整、補充——以將朱利安所謂的勢（之政治現實效用）鞏固為長久不墜。韓非要的是全面控制，老莊則試圖解消違反自然的控制心；《老子》的道被置換為法，《莊子》物化的精神則被操作為物化的治道。這看似相反的態度，實出於對「控制」的不同觀點。司馬遷 (c. 145 B.C.-c. 86 B.C.) 《史記》將老莊申韓收為一編，作意雖已難明，或可由此略推想。¹¹⁸

韓非是後果論者。他在特定的歷史情境裡，以他可考量的後果為基礎所設想的後果判斷，與現在的我們當然不會相同。但正因為韓非提出的其實是一套方案，那麼我們就有理由根據現在的情境與時代祈嚮來審視他的方案。如果我們將韓非方案理解為：以利害考量為中心導向的觀點，而且是（包含領袖在內之）總體考量必須優先於個體考量的後果論——那麼這樣的後果論者若欲保持思路合理，則須面臨以下問題。

首先，對後果的判斷雖屬於常識觀點，但在理論上卻可能是一種註定失效的觀點，因為任何後果都不會是最後的後果，我們不會知道後果的後果還有什麼可能的後果。換言之，後果必有無窮後退性與不可盡知性，後果不可能（從知識論的角度上）被真正把握或者指稱。換言之，任何看似後果的事態，都無法真正符合後果之名，或者真正符合人們對後果的無窮推想。進而言之，若站在（真正合乎後果論的）澈底後果論立場，則大多數生活判斷、倫理判斷，或政治判斷皆不可能。¹¹⁹

¹¹⁷ 同前引，頁 975。

¹¹⁸ 俞樾 (1821-1907) 指出，老莊以後，不能不有申韓：「嗟夫，後世之天下，能遂如大庭庸成之世乎？不能也。……智久不用，人有餘智；勇久不用，人有餘勇。鬱之也深，蓄之也固，其發之也愈烈，而申、韓之徒出其間矣。吾觀漢初，曹參用蓋公言，清靜無為，文、景因之，而閭閻富溢，無復限制。武、宣之世，乃復尚嚴。夫文、景之後，不能不為武、宣；則知老、莊之後，不能不為申、韓也。」俞樾，《賓萌集》，《續修四庫全書》第 1550 冊（上海：上海古籍出版社，2002），卷 1，〈申韓論〉，頁 9。

¹¹⁹ 在哲學上談及後果論，通常是在倫理學的脈絡中，以之作為效益主義的立論基礎。如果只以整體後果之最終效益作為道德正當性的判準，那麼我們將無從把握何謂道德正確，這種古典效益主義將導致道德懷疑論。相關說解如下：「If overall utility is the criterion of moral rightness, then it might seem that nobody could know what is morally right. If so, classical utilitarianism leads to moral skepticism。」*Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "Consequentialism" (<https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>, last accessed on 22 August 2024).

據此，站在總體利害考量的角度而言，理性而澈底的後果論者將無從得出真正的利弊判斷，是以當然也沒法判定何種政治舉措是真的最有利於總體。試想：後果必有後果，後果的後果也必有後果的後果的後果，每一種後果必定還有更後的後果。是以後果論者不論在理論上或在實際上都不可能判斷出最佳總體利益的真正後果。後果論者將因無法判定後果而陷入悖論，既使自己無法貫徹後果論者的定義，亦因難以判斷後果而難以決定策略，而難以付諸實行——而這將不會是最佳後果。

再者，韓非提出的既然是務實的方案而不只是理論，那麼必不會糾纏於上述那種哲學思辨的泥淖裡。是以韓非方案必然會實際考量一切所能實際考量的選項，並從中選擇最符合於其總體利弊考量之（在尚可觀察範圍內之尚可預見之）後果的選項，且不計較執行手段是否符合尋常的倫理道德。這將使其面臨幾個困境：(1) 其尚可觀察範圍內之尚可預見之後果，不見得是真正可觀察之最大範圍內之真正可預見之後果。(2) 其所選擇之政治舉措選項，所考量的（包含領袖在內之）總體，不見得是真正可觀察範圍內之總體。(3) 其所選擇之政治舉措選項，所著眼的總體最大利益，不見得是真正可觀察範圍內之可預估利益之最大選項。(4) 因不計較政治舉措執行手段是否符合尋常（且被當時民眾所普遍接納之）倫理道德，而難以判斷也無從計算自身所選擇之政治舉措將引發何種型態（或何種力道）之反制。(5) 因一切政治舉措都是可能被採取的選項，民眾對此也將有所意識並效仿一切可能的策略舉措，而在實際情境中擱置尋常的倫理道德考量，各自以出奇的方式以牙還牙，一切禁令都將失效；而在自身利益最大化的考量基礎上，在難以判斷的時機點，嘗試以未可確知（或盡知）之後果進行推測，並在後果之未可盡知性裡訴諸一切未可知之偶然，創發或實驗或突變為更大化之自身利益。

以上所述，乃韓非機器必將面臨的，且難以真正克服的不可控因子——由此我們得以思考如何可能脫離韓非機器的全面控制。可以有兩種方向的思路：(1) 創發或更新技術，以超克或癱瘓原先全面控制的技術——其成功的可能性就在於被控制者提出更先進於控制者的技術。(2) 重新考察並爭論何謂後果之利——韓非方案考量的既然是可預見之總體後果之利弊，那麼我們即可在此基本方針上提出屬於在此當下可觀察範圍內所可推想之最新後果。利弊得失的總體權衡必將隨權衡之方式以及各個時機點的世界狀態而改變，而倫理效應乃至可能導致之政治後果當然也都在後果論必須推測或考察的範圍內。就利害論利害，就後果論後果，要的是更加趨近實然真實且不斷更新的利害與後果。後果的利害必須一再重新考察，重新推想，重新解釋，以改變技術控制的應用方向與方式。以上只是面對韓非方案所可能推演的

兩種對治方案。

我們衡量韓非之成敗時，會面臨一個問題：所謂「物化的治道」為什麼總受到批判？為什麼不能把人當成物來進行統御？所謂不能，究竟是就實然說或就應然說？「物化的治道」所牽涉者，究竟是道德問題、倫理問題，或是技術問題？這所牽涉到的根本思維是：把人當作物來管理，來統御——真有問題嗎？如果有問題，那是什麼層次的問題？或許因為這樣的想法違背了人道主義精神，因而牽涉到關於倫理或道德方面的疑慮（如牟宗三所言「政權無政道」）。但崇尚技術的論者可能會提出反駁：一方面，人道主義的原則不清晰，二方面，技術是可以補充修改的——那麼真正該克服的其實是技術問題。在技術上而言，韓非的理論確有破綻，但試問：哪一套管理理論或政治理論是全無破綻？支持韓非之觀點可能會宣稱：應該就技術論技術，以技術去改善技術。無可否認，韓非的思想實有過度偏激的部分，但在當今民主憲政的實況下，不是不能修正或者部分取消；也就是說，如果是就實然而言，可以藉技術去修正技術，俾符合當今社會實情。由此可推想，韓非方案所牽涉到的根本，看似在於「技術問題」，但從更基源處看，則是「關於技術的問題」——也就是「技術」與「改善」與「善」之間的關係。

韓非主張鞏固君權，主張總體考量優先於個體考量，這是他所預設的善；而當代的我們當然可以提出不同的主張和預設。如此一來，爭論就只在於不同價值的預設、認定，和取捨——而不在技術本身。技術本身需要受到批判嗎？這牽涉到當代技術哲學的基本問題：技術是中性的嗎？當然不是。因此我們有理由就事論事去一一檢視、反省、批判技術所隱含的政治性（及其衍生的各種倫理疑慮）。進一步而言，即使技術可能侵害倫理，技術本身應當也能技術性地修正自身。或有論者提出質疑，認為倫理倘若被技術侵害，就不可能再透過技術之改善來彌補——因為侵害就是侵害。對於這樣的倫理質疑，韓非方案的發言人可能會回答：倫理的考量，可以技術性地使其無涉機器的順利運行，畢竟技術所能改善的還是技術；而技術所能面對的倫理，也在於倫理的技術層面，這才是務實的想法。至於對韓非的評價問題——韓非可厚非？不可厚非？那是學術上的爭議，根本不在韓非的考量內。韓非要的不是理論，而是提出一套方案，構想一部機器，訴求實際的治理——而且從來不怕舉世逆風：「聖人為法國者，必逆於世，而順於道德。」

引用書目

一、傳統文獻

- 王先慎 Wang Xianshen, 《韓非子集解》*Han Feizi jijie*, 臺北 Taipei: 臺灣時代書局 Taiwan shidai shuju, 1975。
- 朱 熹 Zhu Xi 著, 曹美秀 Tsao Mei-hsiu 校對, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2016。doi: 10.6327/NTUPRS-9789863501626
- 俞 樾 Yu Yue, 《賓萌集》*Binmeng ji*, 《續修四庫全書》*Xuxiu siku quanshu* 第 1550 冊, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2002。
- 瀧川龜太郎 Takigawa Kametarō 編著, 《史記會注考證》*Shiji huizhu kaozheng*, 臺北 Taipei: 宏業書局 Hongye shuju, 1980。

二、近人論著

- 王邦雄 Wang Pang-hsiung, 《韓非子的哲學》*Han Feizi de zhexue*, 臺北 Taipei: 東大圖書 Dongda tushu, 1977。
- 王順然 Wang Shunran, 〈韓非悖論：以「自利自為」為基礎的「明君之道」——從唐君毅〈韓非子之治道〉一文看〉“Han Fei beilun: yi ‘zi li zi wei’ wei jichu de ‘mingjun zhi dao’: cong Tang Junyi ‘Han Feizi zhi zhidao’ yi wen kan”, 《鵝湖月刊》*Ehu yuekan*, 542, 新北 New Taipei: 2020, 頁 19-34。
- 王曉波 Wang Hsiao-po, 《先秦法家思想史論》*Xian Qin Fajia sixiang shi lun*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 1991。
- , 《道與法：法家思想和黃老哲學解析》*Dao yu fa: Fajia sixiang he Huanglao zhexue jixi*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2007。
- 王讚源 Wang Tsan-yuan, 《中國法家哲學》*Zhongguo Fajia zhexue*, 臺北 Taipei: 東大圖書 Dongda tushu, 1989。
- 北京大學哲學系 Beijing daxue zhexuexi 注, 《荀子新注》*Xunzi xinzhuzhu*, 臺北 Taipei: 里仁書局 Liren shuju, 1983。
- 平慧善 Ping Huishan 注譯, 周鳳五 Chou Feng-wu 校閱, 《新譯薑齋文集》*Xinyi Jiangzhai wenji*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1998。
- 任繼愈 Ren Jiyu 主編, 《中國哲學發展史（先秦）》*Zhongguo zhexue fazhan shi (xian Qin)*, 北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe, 1983。

- 朱利安 François Jullien 著，卓立 Esther Lin-Rosolato 譯，《從存有到生活：歐洲思想與中國思想的間距》*Cong cunyou dao shenghuo: Ouzhou sixiang yu Zhongguo sixiang de jianju*，上海 Shanghai：東方出版中心 Dongfang chuban zhongxin，2018。
- ，〈勢：效力論〉*Shi: xiaoli lun*，臺北 Taipei：開學文化 Kaixue wenhua，2021。doi: 10.978.98699872/19
- 朱瑞祥 Zhu Rui-xiang，《韓非政治思想之剖析》*Han Fei zhengzhi sixiang zhi pouxi*，臺北 Taipei：黎明文化 Liming wenhua，1990。
- 朱榮智 Chu Jung-chih 校注，《新編法言》*Xinbian Fayan*，臺北 Taipei：臺灣古籍出版 Taiwan guji chuban，2000。
- 牟宗三 Mou Zongsan，《政道與治道》*Zhengdao yu zhidao*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1983。
- 牟宗三 Mou Zongsan 著，李明輝 Lee Ming-huei 編，《牟宗三先生早期文集補編》*Mou Zongsan xiansheng zaoqi wenji bubian*，新北 New Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2023。
- 佐藤將之 Sato Masayuki，〈中國大陸、臺灣、日本的《韓非子》研究〉“Zhongguo dalu, Taiwan, Riben de Han Feizi yanjiu”，《漢學研究集刊》*Hanxue yanjiu jikan*，26，雲林 Yunlin：2018，頁 157-197。
- 余 蓮 François Jullien 著，林志明 Lin Chi-ming 譯，《功效論：在中國與西方思維之間》*Gongxiao lun: zai Zhongguo yu xifang siwei zhijian*，臺北 Taipei：五南圖書出版 Wunan tushu chuban，2011。
- 吳國盛 Wu Guosheng，《技術哲學講演錄》*Jishu zhexue jiangyanlu*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2016。
- 李 增 Lee Tseng，〈帛書《黃帝四經》道生法思想之研究〉“Boshu Huangdi sijing dao sheng fa sixiang zhi yanjiu”，《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua*，26.5，新北 New Taipei：1999，頁 410-429。doi: 10.7065/MRPC.199905.0410
- 李甦平 Li Suping，《韓非》*Han Fei*，臺北 Taipei：東大圖書 Dongda tushu，1998。
- 李賢中 Lee Hsien-chung，《韓非，快逃！》*Han Fei, kuai tao!*，臺北 Taipei：三民書局 Sanmin shuju，2016。
- 谷 方 Gu Fang，《韓非與中國文化》*Han Fei yu Zhongguo wenhua*，貴陽 Guiyang：貴州人民出版社 Guizhou renmin chubanshe，1996。
- 周富美 Chou Fu-mei，〈韓非思想與墨家的關係〉“Han Fei sixiang yu Mojia de guanxi”，《臺大中文學報》*Taida Zhongwen xuebao*，10，臺北 Taipei：1998，頁 1-34。

- 韋政通 Wei Cheng-tung, 《中國思想史》*Zhongguo sixiang shi* 上冊, 長春 Changchun: 吉林出版 Jilin chuban, 2009。
- 徐文珊 Hsu Wen-shan, 《先秦諸子導讀》*Xian Qin zhuzi daodu*, 臺北 Taipei: 幼獅文化 Youshi wenhua, 1990。
- 徐漢昌 Hsu Han-chang, 《韓非的法學與文學》*Han Fei de faxue yu wenxue*, 臺北 Taipei: 文史哲出版社 Wenshizhe chubanshe, 1984。
- 高柏園 Kao Po-yuan, 《韓非哲學研究》*Han Fei zhexue yanjiu*, 臺北 Taipei: 文津出版社 Wenjin chubanshe, 1994。
- 張 純 Leo S. Chang、王曉波 Wang Hsiao-po, 《韓非思想的歷史研究》*Han Fei sixiang de lishi yanjiu*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 1983。
- 張志烈 Zhang Zhilie、馬德富 Ma Defu、周裕鍇 Zhou Yukai 主編, 《蘇軾全集校注》*Su Shi quanji jiaozhu* 第 10 冊, 石家莊 Shijiazhuang: 河北人民出版社 Hebei renmin chubanshe, 2010。
- 張素貞 Chang Su-chen, 《韓非子思想體系》*Han Feizi sixiang tixi*, 臺北 Taipei: 黎明文化 Liming wenhua, 1985。
- 張蓓蓓 Chang Pei-pei, 《認識國學》*Renshi Guoxue*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 2004。
- 許 煜 Hui Yuk 著, 盧睿洋 Lu Ruiyang、蘇子潒 Su Ziyang 譯, 《論中國的技術問題: 宇宙技術初論》*Lun Zhongguo de jishu wenti: yuzhou jishu chulun*, 杭州 Hangzhou: 中國美術學院出版社 Zhongguo meishu xueyuan chubanshe, 2021。
- 許富宏 Xu Fuhong, 《慎子集校集注》*Shenzi jijiao jizhu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2013。
- 陳奇猷 Chen Qiyong 校注, 《韓非子集釋》*Han Feizi jishi*, 臺北 Taipei: 河洛圖書出版社 Heluo tushu chubanshe, 1974。
- 陳啟天 Chen Qi-tian 編, 《韓非子參考書輯要》*Han Feizi cankaoshu jiyao*, 上海 Shanghai: 中華書局 Zhonghua shuju, 1945。
- 陳鼓應 Chen Guu-ying, 《管子四篇詮釋: 稷下道家代表作》*Guanzi si pian quanshi: Jixia Daojia daibiaozuo*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 2003。
- 陳鼓應 Chen Guu-ying 註譯, 《黃帝四經今註今譯》*Huangdi sijing jin zhu jin yi*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1995。
- 陳麗桂 Chen Li-kuei, 《漢代思想與思想家》*Handai sixiang yu sixiangjia*, 臺北 Taipei: 五南圖書出版 Wunan tushu chuban, 2020。
- 勞思光 Lao Sze-kwang, 《新編中國哲學史》*Xinbian Zhongguo zhexue shi* 第 1 卷, 桂林 Guilin: 廣西師範大學出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe, 2005。

- 曾暉傑 Tseng Wei-chieh, 〈尊君原是為民——論韓非的集權專制思想以「利民」為目的〉“Zun jun yuan shi wei min: lun Han Fei de jiquan zhuanzhi sixiang yi ‘li min’ wei mudi”, 《應華學報》*Yinghua xuebao*, 15, 高雄 Kaohsiung: 2014, 頁 39-76。doi: 10.6391/JAC.201406_(15).0002
- 馮友蘭 Fung Yu-lan, 《中國哲學史》*Zhongguo zhexue shi* 下卷, 上海 Shanghai: 神州國光社 Shenzhou guoguang she, 1931。
- 黃紹梅 Huang Shao-mei, 《先秦法家集權思想的形成與影響》*Xian Qin Fajia jiquan sixiang de xingcheng yu yingxiang*, 臺北 Taipei: 文史哲出版社 Wenshizhe chubanshe, 2019。
- 黃懷信 Huang Huaixin 校注, 《鶡冠子校注》*Heguanzi jiaozhu*, 武漢 Wuhan: 湖北人民出版社 Hubei renmin chubanshe, 2018。
- 葉常泓 Yap Chang-hoong, 〈懲罰的魅力與魅影——從當代刑罰學的若干角度省思《韓非子》「以刑去刑」說〉“Chengfa de meili yu meiying: cong dangdai xingfaxue de ruogan jiaodu xingsi Han Feizi ‘yi xing qu xing’ shuo”, 《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua*, 42.2, 新北 New Taipei: 2015, 頁 173-197。
- 葛瑞漢 A. C. Graham 著, 張海晏 Zhang Haiyan 譯, 《論道者：中國古代哲學論辯》*Lun dao zhe: Zhongguo gudai zhexue lunbian*, 北京 Beijing: 中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2003。
- 詹 康 Chan Kang, 〈揭開韓非的際遇思想：兼與馬基維利比較〉“Jiekai Han Fei de jiyu sixiang: jian yu Majiweili bijiao”, 《政治與社會哲學評論》*Zhengzhi yu shehui zhexue pinglun*, 2, 臺北 Taipei: 2002, 頁 85-122。doi: 10.6523/168451532002090002003
- 廖育正 Liao Yu-cheng, 〈賽伯格莊子：物化主體、技藝與義肢〉“Saiboge Zhuangzi: wuhua zhuti, jiyi yu yizhi”, 《中外文學》*Zhongwai wenxue*, 50.1, 臺北 Taipei: 2021, 頁 171-208。doi: 10.6637/CWLQ.202103_50(1).0007
- 熊十力 Xiong Shili, 《韓非子評論》*Han Feizi pinglun*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1978。
- 劉紀蕙 Joyce Chi-hui Liu, 《一分為二：現代中國政治思想的哲學考掘學》*Yi fen wei er: xiandai Zhongguo zhengzhi sixiang de zhexue kaojuexue*, 新北 New Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2020。
- 劉紀璐 Liu Jeeloo 著, 石啟瑤 Shi Qi-yao、黃映溶 Huang Ying-rong、眾佛家弟子 zhong Fojia dizi 等譯, 《中國哲學導論：從古代哲學至中國佛學》*Zhongguo zhexue daolun: cong gudai zhexue zhi Zhongguo Foxue*, 新北 New Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2021。

- 蔡英文 Tsai Ying-wen, 《韓非的法治思想及其歷史意義》 *Han Fei de fazhi sixiang ji qi lishi yiyi*, 臺北 Taipei: 文史哲出版社 Wenshizhe chubanshe, 1986。
- 盧瑞鍾 Lu Ray-chong, 《韓非子政治思想新探》 *Han Feizi zhengzhi sixiang xintan*, 臺北 Taipei: 作者自印 Self-published, 1989。
- 蕭公權 Hsiao Kung-chuan, 《中國政治思想史》 *Zhongguo zhengzhi sixiang shi*, 《蕭公權先生全集》 *Xiao Gongquan xiansheng quanji* 第4冊, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 1982。
- 蕭振邦 Shiao Jenn-bang, 〈韓非哲學的人性觀探論〉“Han Fei zhexue de renxingguan tanlun”, 《鵝湖月刊》 *Ehu yuekan*, 155, 新北 New Taipei: 1988, 頁 30-38。 doi: 10.29652/LM.198805.0006
- 錢 穆 Ch'ien Mu, 《中國思想史》 *Zhongguo sixiang shi*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1983。
- 謝雲飛 Hsieh Yun-fei, 《韓非子析論》 *Han Feizi xilun*, 臺北 Taipei: 東大圖書 Dongda tushu, 1980。
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. “Consequentialism,” <https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>, last accessed on 22 August 2024.
- Agamben, Giorgio. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*, trans. Lorenzo Chiesa and Matteo Mandarini. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011. doi: 10.1515/9780804781664
- Ames, Roger T. *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*, with a foreword by Harold D. Roth. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Leshem, Dotan. “Retrospectives: What Did the Ancient Greeks Mean by *Oikonomia*?,” *Journal of Economic Perspectives*, 30.1, 2016, pp. 225-238. doi: 10.1257/jep.30.1.225

Did Han Fei's Plan Fail?: Han Fei's Theory of Machinery, Power, and Technique

Liao Yu-cheng

Department of Chinese Language and Literature
National Pingtung University
bheadx@gmail.com

ABSTRACT

Han Fei 韓非 (c. 281 B.C.-233 B.C.) developed a mode of thinking that treated governing the people as being similar to manipulating objects. The key significance of this mode of thinking lies in the fact that it represents the first time a Chinese intellectual theorized about the idea of “total control,” which has been an aspiration of many rulers throughout history. Han Fei aimed to establish an automated social machine that was operated by people in authority; in the words of François Jullien, he sought to fix the momentum of change, allowing the ruler to consolidate his position through the techniques of governance.

Many scholars have pointed out that Han's theory is harsh and lacks benevolence, and that it contains irreconcilable internal conflicts. But can we thus declare Han Fei's plan a failure? This article argues that a distinction should be made between the “theory of Han Fei” and the “plan of Han Fei.” While his theory is indeed imperfect, one cannot directly infer from past history the inevitable failure of his plan. From a contemporary perspective, any ambitious ruler could attempt to modify, compensate for, or adjust this governing mechanism. This article explains the potential implications of Han Fei's plan, which can be understood as an aspiration to strengthen political authority.

Key words: Han Fei 韓非, plan, machinery, power, technique, François Jullien

(收稿日期：2024. 6. 3；修正稿日期：2024. 9. 5；通過刊登日期：2025. 5. 5)

